O TECIDO QUEBRADIÇO DAS ILUSÕES. NIETZSCHE SOBRE A ORIGEM DA ARTE E DA LINGUAGEM [1]

Mirko Wischke[*]

RESUMO *Este artigo trata de duas questões suscitadas em "Tentativa de uma autocrítica": como conceber um pessimista sorridente e alegre que esquece com uma risada todo "conforto metafísico" e como reconciliar sua posição ontológica — não há ser, mas devir — com sua concepção da tarefa da arte. O autor aborda a concepção nietzscheana da aparência (*Schein*) como uma estrutura epistemológica que coloca a ontologia e a filosofia da arte de Nietzsche no contexto de uma concepção de linguagem, levando-o a requerer dos filósofos que eles criem novos valores.*

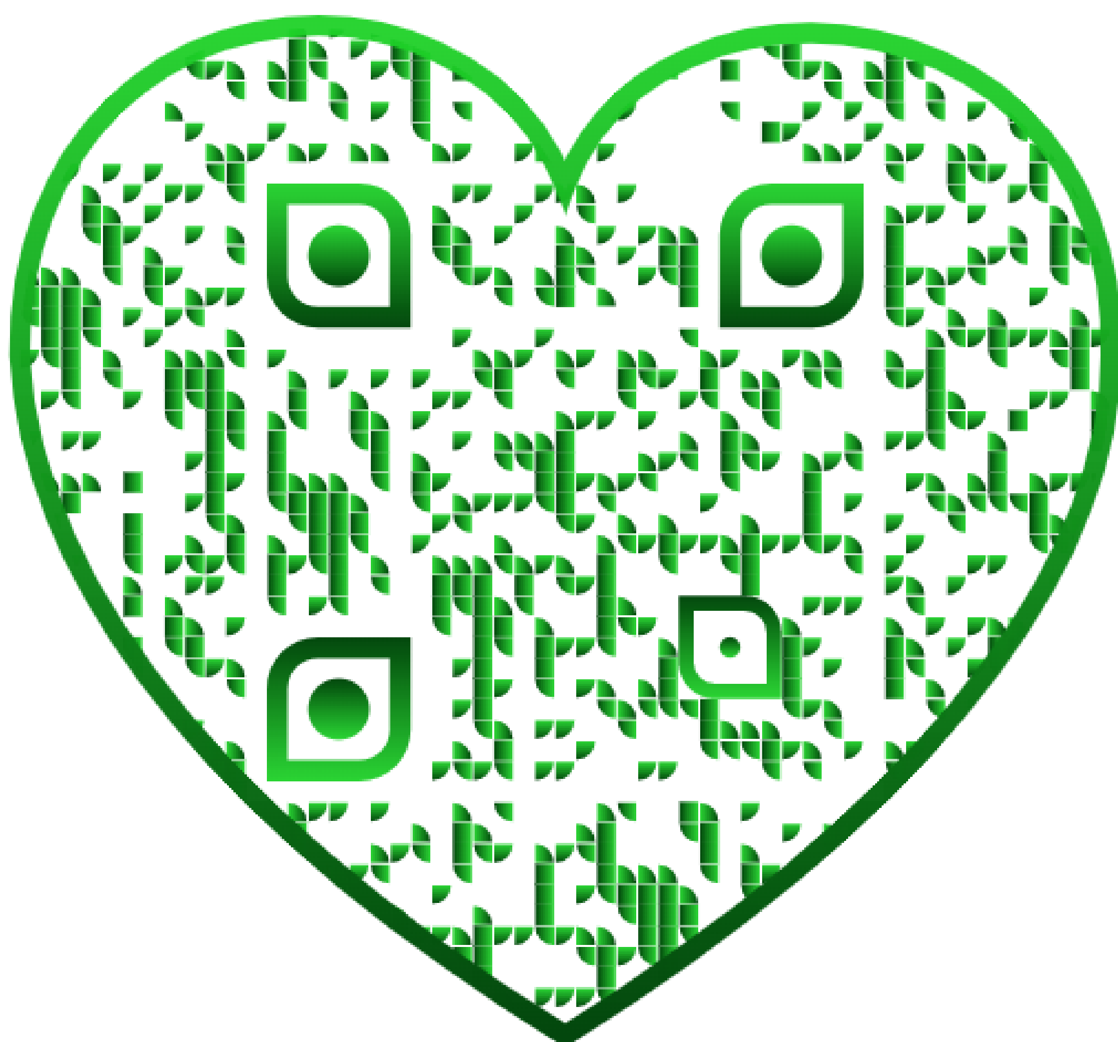
Palavras-chave *Consolo Metafísico, Linguagem, Arte, Valores*

ABSTRACT *This article addresses two questions concerning Nietzsche's "Attempt at Self-Criticism": how are we to conceive of a joyful pessimist, who forgets with a laugh all "metaphysical comfort-taking"? And how are we to reconcile his ontological position — according to which there is no being, but only becoming — with his conception of the task of art? The author regards Nietzsche´s conception of appearance (*Schein*) as an epistemological framework that places ontology and philosophy of art in the context of a*

* Diretor do Centro de Pesquisa em Filosofia de Língua Alemã de Olmütz, República Tcheca. Artigo recebido em abril de 2005 e aprovado em junho de 2005. mwischke@t-online.de

1 Partes deste artigo foram apresentadas, em 2004, no Congresso GSA em Washington (EUA), e em 2005, na UFMG, na Universidad Nacional La Plata (Argentina) e na Universidad Católica Valparaíso (Chile).

Kriterion Miolo 111.p65 29 10/8/2005, 10:39



conception of language leading Nietzsche to demand of philosophers that they create new values.

Keywords *Metaphysical Solace, Language, Art, Values*

Na “Tentativa de uma autocrítica”, com a qual Nietzsche complementou sua obra de estréia, “O Nascimento da tragédia”, ele exige dos seus leitores: “vocês deveriam (...) aprender a rir, meus jovens amigos, a menos que vocês queiram permanecer pessimistas por inteiro; talvez vocês, enquanto sorridentes, em algum momento mandem todo consolo metafísico para o inferno”[2]. Que razões há para querer permanecer pessimista? Por que um pessimista deveria rir? Não ocorre que um pessimista raramente está em condições de rir? Como pode alguém imaginar um alegre, isto é, sorridente, pessimista? Por que um sorridente pessimista deveria poder abrir mão de toda metafísica? O que Nietzsche entende sob “consolo metafísico”?

1.

A questão sobre a característica do pessimista sorridente deixa-se responder, a princípio, negativamente: o ponto de vista psicológico individual, segundo o qual uma risada pessimista pode ser encontrada naquele cujas “intenções, em cuja realização ele investe tudo, não são atingidas, ou naquele que vê toda sua vida com todas as suas exigências se desmanchar no nada”[3]; Nietzsche caminha na direção contrária de seu conceito do riso como expressão da afirmação de uma concepção trágica do mundo. Um riso desse tipo não se origina nem no esforço vão pela compensação de uma perda, nem na dissonância cognitiva, à qual o sociólogo Helmut Plessner reduz antropologicamente o riso.

Na consideração trágica do mundo, para a qual o repulsivo e o absurdo formam a constituição fundamental da vida no mundo, o riso do pessimista é, segundo Nietzsche, expressão de uma consideração desilusionadora (*desillusionierenden*) da mentira. Mas a que mentira se refere Nietzsche? Qual

2 NIETZSCHE, Friedrich. Die Geburt der Tragödie. In: COLLI, V. G.; MONTINARI, M. (Hrsg.). *Kritische Studienausgabe*. (designado aqui por „KSA“). München, 1988, v. 1, p. 22.

3 LIPPS, Theodor. *Ästhetik*. Psychologie des Schönen und der Kunst. Erster Teil: Grundlegung der Ästhetik. Hamburg und Leipzig, 1903, p. 578.

a relação entre mentira e riso? De qual ilusão o riso liberta? A resposta de Nietzsche é:

> Há apenas um mundo e ele é falso, cruel, contraditório, sedutor, sem sentido. (...) Um mundo assim é o verdadeiro mundo (...). *Precisamos da mentira* para triunfarmos sobre essa realidade, essa "verdade", i.e., para *viver*. (...) Que a mentira seja necessária para se viver é parte desse caráter terrível e questionável da existência[4]. (grifos no original)

O homem vive num mundo impiedoso, no qual esses poderes elementares, tais como a crueldade, a repulsa e o absurdo, predominam. É uma in-heróica necessidade de consolo pelo homem num mundo obscuro como esse, a partir do qual a arte surge. Nele subjaz a intuição da repulsividade da existência humana, cujo terror ela encobre com um véu de beleza, tornando-a, desse modo, invisível. Quando Nietzsche designa a arte como uma mentira, não é porque ela ponha uma ilusão intencional no lugar da verdade. Sua mentira consiste no fato de que ela apresenta um estado de coisas de um modo tal que ele não é na realidade: a saber, sendo permanente, ordenado e belo. Oferecendo a arte o sentimento tranqüilizador de uma pacífica permanência e de uma bela ordem, ela suaviza a crueldade, sem eliminá-la: o véu de beleza da arte despotencializa a crueldade, e o terror é, no entanto, suficientemente transparente para deixar entrever a cruel, absurda e terrível existência humana. Desse modo, a mentira lembra a bela aparência na medida em que aquilo que tomamos como realidade é um tecido quebradiço de ilusões, isto é, mentiras. Se o fundamento dionisíaco da arte sempre nos chama de volta à memória do doloroso caráter fundamental da existência humana, então o apolíneo na arte faz com que o esqueçamos. A tragédia do homem consiste no fato de estar consciente de que ele, com esse mundo de aparências construído por ele mesmo, flutua sobre um abismo, sem que ele recaia em resignação, já que ele, através de uma auto-ilusão consciente para além da verdadeira natureza da vida humana, deve descobrir para si o valor dessa vida.

Se observarmos bem nossas considerações, então constataremos um déficit: nem está claro como devemos caracterizar o riso do pessimista, nem é compreensível por que o pessimista sorridente pode abrir mão de toda metafísica e de seus consolos. Tornemos presente para nós o que Nietzsche entende por "consolo metafísico", a fim de obter uma resposta para nossas perguntas não respondidas.

4 NIETZSCHE. Nachgelassene Fragmente 1887-1889, KSA 13, 11[415], p. 193.

Como pudemos experienciar, a vida humana está à mercê de potências elementares, entre as quais estão não apenas a crueldade, o terror e o absurdo, mas também a transitoriedade e um devir permanente. A nostalgia por um mundo livre dessas potências precede não apenas a arte, mas também o conhecimento. Na medida em que Nietzsche equipara a vontade de verdade com a exigência por um "mundo de permanência"[5], ele parte da suposição de que o esforço em direção da verdade e do conhecimento se baseia numa pressuposição, na qual se deve acreditar, sem, no entanto, poder verificá-la. Pois aquilo que se bate para fundamentar o conhecimento é resultado da força formadora, simplificadora e refiguradora do homem e, portanto, uma ilusão[6]. No pensamento platônico de um mundo "verdadeiro" revela-se para Nietzsche a projeção de um mundo retirado do devir e da transitoriedade; a vontade metafísica de verdade é, segundo Nietzsche, em última instância, nada além de uma "forma da vontade de ilusão"[7]. Uma ilusão desse tipo é o consolo metafísico, ao qual se apega o pessimista, na medida em que a ele seu riso não torne transparente a inveracidade de uma ilusão desse tipo. Entretanto, mesmo o pessimista sorridente se apega à aparência da ilusão, que ele nem condena moralmente, nem desmascara esclarecidamente (*aufklärerisch*) como mentira.

Mesmo que Nietzsche fale de pessimismo, não se deve entender sob esse termo um pessimismo ético. De Schopenhauer, Nietzsche herda o pensamento fundamental pessimista da constituição cruel do ser, o qual ele elabora em termos de crítica do conhecimento, sem extrair as conseqüências éticas de Schopenhauer. Em Nietzsche as condições particulares da percepção do temor da crueldade conhecida adquirem um efeito fenomenológico, que torna essa percepção algo estético: ela se realiza exatamente no riso e, portanto, num temor misturado com prazer. Enquanto a vontade de verdade, isto é, o impulso do conhecimento teórico, se apóia na representação do esclarecimento dos homens sem qualquer ilusão sobre as verdadeiras potências de sua existência, a filosofia deve, segundo Nietzsche, ser tão destrutiva quanto criativa, a fim de oferecer uma resistência efetiva ao pessimismo prático: destrutiva, na medida em que ela libera o conflito das ilusões com as potências elementares de sua existência; criativa, no sentido de que ela combate contra a tendência do pessimismo ético. Essa filosofia é trágica, como Nietzsche a caracteriza, porque à exigência de veracidade num mundo de ilusões mentirosas se contrapõe o fato de que essa exigência é

5 NIETZSCHE. Nachgelassene Fragmente 1885-1887, KSA 12, 9[60], p. 365.
6 NIETZSCHE. Nachgelassene Fragmente 1884-1885, KSA 11, 25[505], p. 146.
7 NIETZSCHE. Nachgelassene Fragmente 1887-1889, KSA 13, 14[24], p. 229.

apenas relativamente possível de se realizar[8] . Mas como uma exigência desse tipo é possível de se realizar? As considerações gnosiológicas de Nietzsche não contradizem a exigência de veracidade e dão razão ao riso, no qual se acaba a moça da anedota relatada por Aristóteles sobre a excêntrica estranheza ao mundo (*Weltfremdheit*) de um dos primeiros filósofos?

Se nos lembramos do que Nietzsche, na supracitada "Tentativa de uma autocrítica", afirma sobre o pessimista sorridente, então não encontramos de modo algum contradição entre suas reflexões gnosiológicas e o que foi chamado por ele de exigência de veracidade. O discurso sobre o aprender do riso, dirigido aos amigos fictícios, relaciona-se ao fato de querer permanecer pessimista de um outro modo. No modo diferenciado de querer ser um pessimista, está pressuposto que é possível resistir à exigência de veracidade, mesmo que de forma limitada. Essa possibilidade será explicada na segunda parte de minha exposição.

2.

Na pré-história da filosofia, tal como Aristóteles a narra, encontram-se sabidamente a filosofia e o riso, e de um modo que para a filosofia é pouco lisonjeiro. O estupefato Tales, que, no seu maravilhamento sobre o que ele acha que vê, cai num buraco diante dos olhos de uma moça, oferece uma imagem do ridículo. Por trás dessa anedota, esconde-se um fenômeno que prende a atenção de Aristóteles, a saber, a admiração como início do querer saber. O que é tão importante na admiração, que faz com que Aristóteles a mencione enfaticamente no início do livro 1 da "Metafísica"?

Pelo que é habitual, o homem não se admira; ele não se incomoda com o que vê na vida cotidiana. O admirar retira o homem desse repouso da acomodação. A ele o admirável aparece como maravilhoso, confuso, incompreensível[9] . Ao homem maravilhado o mundo se mostra modificado, sem que seu saber o ponha na condição de compreender o que o deixa maravilhado. O óbvio e familiar tornou-se enigmático. Na apresentação de Aristóteles a experiência do não-saber constitui o início da filosofia: para escapar do não-saber, os homens se esforçam pelo saber exatamente pela compreensão, não em função da utilidade. O maravilhar-se desperta a exigência de compreender, na medida em que o não-saber no homem ensina-lhe algo; o maravilhar-se através do incompreendido é o estímulo para procurar por

8 NIETZSCHE. Nachgelassene Fragmente 1869-1874, KSA 7, 19[104], p. 453.
9 BRÖCKER, Walter. *Aristoteles*. Frankfurt/M, 1935, p. 18.

explicações e princípios, os quais podem tornar compreensível o incompreendido.

Como se pode aprender do Sócrates platônico, o estar de acordo faz parte do compreender do mundo, cujo *medium* é a linguagem. A descoberta da esfera dos conceitos de linguagem por Sócrates dá origem a esse relacionamento: na linguagem trazemos à expressão para outros nossas experiências, para torná-las compreensíveis e explicáveis para nós mesmos. Esse esforço os diálogos platônicos apresentam como uma necessidade que define um fim em si mesmo, independentemente das funções pragmáticas da manutenção da vida[10]. Nietzsche compartilha com Platão o ponto de vista do significado elementar da linguagem para a compreensão humana de si mesmo e do mundo, mas duvida que a necessidade por acordo lingüístico seja livre de todos os objetivos práticos.

A dúvida de Nietzsche é resultado da suposição de que a palavra e a coisa designada constituem duas esferas totalmente separadas entre si. A controvérsia introduzida no diálogo platônico "Crátilo", se a origem das designações lingüísticas advém de uma convenção ou de uma semelhança natural com as coisas, é, para Nietzsche, vazia, na medida em que palavra e coisa, conceito e objeto designado constituem âmbitos diversos. Quão extensa é a suposição de Nietzsche pode-se perceber, ainda que insatisfatoriamente, se se lembra da preocupação de Hegel de que a esfera conceitual não está totalmente preparada para abranger a realidade daquilo que se encontra mais próximo. A tese kantiana de que aquilo que chamamos de conhecimento das coisas repousa sobre representações universais, as quais os conceitos mediatizam, Hegel sabidamente radicaliza, na *Fenomenologia do espírito*, na suposição de que o ser imediato em geral não pode ser trazido lingüisticamente à expressão. Pois, em última análise, "não é de qualquer modo possível que possamos de alguma forma dizer de um ser sensível, que temos em mente"[11], pois o conceito existe em algo outro que a realidade sensível.

Nietzsche compartilha com Hegel o ponto de vista de que é absurdo supor que a existência de uma palavra possa ser equiparada com a existência de um estado de coisas que seja por ela designada. No que tange à fundamentação dessa crítica, a concepção nietzscheana de linguagem considera uma outra possibilidade do que a de Hegel, a saber, a indagação de que na abordagem dos estados de coisas em geral não se trata de querer saber como as coisas são

10 ANGEHRN, Emil. *Interpretation und Dekonstruktion*. Weilerswist, 2003, p. 25.
11 HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*. Werkausgabe, Edição de E. Moldenhauer e K. M. Michel. Frankfurt/M., 1973, v. 3, p. 85.

constituídas em si: um conhecimento propriamente dito da verdade não existe. De acordo com Nietzsche, as palavras são apenas nomes, designações das coisas, com cujo ser real elas não têm nada a ver; palavras são convenções arbitrariamente estabelecidas, que servem a fins práticos. A partir desse fundamento, o desempenho gnosiológico conceitual não consiste em possibilitar um acesso às coisas tal como elas realmente são. O homem não tem qualquer acesso às coisas tal como elas realmente são — uma dificuldade que ele, segundo Nietzsche, supera com a linguagem, na qual, no entanto, as designações e as coisas não se recobrem. Pois a linguagem apresenta tão pouco quanto ela afigura; o que ela designa é apenas a relação das coisas com os homens: não as próprias coisas adentram a consciência, mas o modo como *nós* nos postamos diante delas.

Essa tese não significa apenas que ao homem é negado acesso à essência das coisas, mas ela destaca também mais um aspecto: que a linguagem é constitutiva para o acesso humano ao mundo. A linguagem não é qualquer espelhamento do mundo objetivo, real, verdadeiro ou factual, mas uma vocalização de nossa relação com as coisas na forma de metáforas. Somente o esquecimento de sua metaforicidade leva à ilusão de que a linguagem teria uma relação direta com a verdade e com a essência das coisas. Na linguagem, trata-se, em última instância, não de conhecimento, mas do modo mais elementar da auto-afirmação humana no mundo, ao qual a linguagem serve na medida em que ela espelha a perspectiva na qual percebemos as coisas e as usamos para nossos propósitos.

Nietzsche reúne essas reflexões numa anotação de aula de 1872, cuja premissa é que na linguagem não é veiculada qualquer *episteme*, mas sim uma *doxa*[12] . Dessa premissa, Nietzsche extrai a conseqüência de sua suposição de que o problema da verdade na linguagem é irrelevante, tendo, de qualquer modo, um interesse estético. A conclusão nietzscheana de que a linguagem seria retórica, compreende sob "*doxa*" todas aquelas opiniões gerais sobre o mundo, as quais os homens — sem levar em consideração seus pontos de vista individuais — sempre compartilham entre si, na medida em que eles tenham ratificado essas opiniões no seio de sua práxis lingüística comunicativa.

Com a premissa de que a linguagem seja retórica, o teor significativo do conceito de aparência modifica-se em Nietzsche depois de 1872: a aparência não é mais a expressão da nostalgia pela salvação diante de um mundo de

12 KOPPERSCHMIDT, Josef. Nietzsches Entdeckung der Rhetorik. Rhetorik im Dienste der unreinen Vernunft. In: KOPPERSCHMIDT, Josef *et al.* (Hrsg.). *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik"*. München, 1994, p. 39-62 (aqui, p. 42).

crueldade e dor inimagináveis, mas expressão do domínio da dificuldade constitutiva do homem por não ter acesso à essência das coisas[13] . Para entender melhor esses pensamentos, é importante indagar que razões levam Nietzsche a conceber a linguagem como retórica.

À questão, "o que define a linguagem como retórica?", recebemos a seguinte resposta: a passagem de opiniões a outros. Na consideração de Nietzsche, o esforço nunca totalmente terminado da retórica de tornar algo crível, sua origem menos no convencimento do que no dilema de que entre a opinião (*doxa*) e conhecimento capaz de verdade (*episteme*) não há qualquer alternativa elegível. Há apenas a *doxa* e esta é, em sua plausibilidade, dependente da concordância de outros. Como na retórica, trata-se, também na linguagem, de obter a concordância de outros através do tornar plausíveis as opiniões.

Potente para o convencimento é o modo como nos postamos diante das coisas somente se também outros concordam com ele. Se outros ratificam nossa relação às coisas, então ela tem algo de convincente, isto é, plausível. A alternativa que encontramos nos diálogos platônicos: *doxa* ou *episteme*, opinião ou saber, ponto de vista ou conhecimento, esvai-se para Nietzsche na medida em que o homem domina com a *aparência* (*Schein*) a circunstância de não ter acesso à verdade e à essência das coisas. O que Nietzsche entende por aparência não são as formas de aparecimento (*Erscheinungsformen*) das coisas, mas a imagem especular das *opiniões* humanas.

Pressupondo-se que a linguagem precede a consciência e pode ser entendida como uma designação com o propósito de um entendimento, deve-se tirar a conclusão de que o homem não pode ser retirado do círculo de seu horizonte de entendimentos para se reportar a um ser em si mesmo que preceda o entendimento. Diante dessa dependência incontornável, somente o niilista recai, segundo Nietzsche, em resignação, mas não o pessimista sorridente, às voltas com sua exigência de veracidade. É pensável que o pessimista sorridente de Nietzsche pode interpretar esse saber ainda antes do renascimento da hermenêutica como advogado de uma pretensão de verdade que defende o provável contra a pretensão de comprovação e certeza da ciência.

Essa possibilidade, presente nas reflexões filosóficas de Nietzsche sobre a linguagem, não é encontrada nos escritos tardios. Na década de 1880, Nietzsche integrou em seu diagnóstico trágico-pessimista da existência humana a figura do filósofo como um criador mais elevado de valores, que deixou para

13 KOPPERSCHMIDT. Nietzches Entdeckung der Rhetorik..., p. 43.

trás o riso do pessimista. Mas o que tem valor? Aquelas verdades sem as quais o ser humano não se sustenta, apesar de elas serem fictícias e ilusórias devido à sua fixação lingüística. A verdade não é nenhuma tomada de consciência receptiva de algo que seria determinado em si e que só pode, então, ser encontrado ou descoberto, mas sim algo criado, imaginado. Fiel à sua premissa de que o que é percebido não coincide com a palavra que usamos para um contexto, Nietzsche compreende o "conhecimento (...), segundo sua essência, como algo posto, imaginado, falsificado"[14]. A atividade do filósofo, que não é mais um pessimista alegre, é caracterizada por essa espécie de conhecimento, devido ao qual seu "modo de pensar amadureceu através da expressão mais elevada do pessimismo"[15], transformou-se em um criador prazeroso, um legislador sereno e um "artista mais elevado"[16] de conceitos: aquelas palavras cujo sentido e significado os filósofos "em primeiro lugar fazem, criam, instituem e nos convencem delas"[17]. Essa compreensão da filosofia é testemunhada pelo Zaratustra de Nietzsche, no qual se faz seriamente, no âmbito da linguagem, a exigência levantada para si mesmo de que o filósofo deve criar valores.

Não posso expor a conexão entre linguagem, valores e filosofia em Nietzsche sem antes investigar seu conceito gnosiológico a partir do qual a afirmação na *Gaia ciência* alcança significado: há algo novo na história, quer dizer, que "o conhecimento queira ser mais do que um meio"[18]. O que é surpreendente nisso? E o que é conhecimento científico se não meio para um fim?

3.

O que Nietzsche enfatiza na *Gaia ciência* foi observado várias vezes por ele já no tempo de sua atividade docente em Basel, quando então critica, na paixão da ciência pelo conhecimento, seu desejo insaciável de sempre saber cada vez mais, sem que o valor cognitivo de seus conhecimentos lhe pareça problemático de alguma forma. Nietzsche é testemunha de um acúmulo explosivo do conhecimento nas ciências na segunda metade do século XIX que nunca houve antes. Esse acúmulo, segundo Nietzsche, torna a ciência cega em relação ao valor de seus conhecimentos. Seu empenho a dirige

14 NIETZSCHE. Nachgelassene Fragmente 1884-1885, KSA 11, 26[226], p. 209.
15 *Ibidem*, 34[204], p. 489.
16 *Ibidem*, 26[298], p. 489.
17 *Ibidem*, 34[195], p. 486 *et seq*.
18 NIETZSCHE. Die fröhliche Wissenschaft, KSA 3, p. 480 (123).

indiferentemente a tudo o que seja cognoscível, mesmo às verdades mais incipientes, ao “verdadeiro em toda forma, seja ela a mais simplória” —, mas não às “interpretações mais profundas da vida”.[19] Essa tendência possui o perigo de que o progresso científico, devido à sua enorme eficiência imanente, torne-se sem sentido.

A premissa de Aristóteles, de que o desejo de saber seria uma paixão originária do ser humano que não teria nenhum outro fim além do discernimento[20] , foi já tomada por Rousseau como inválida, quando ele chama a atenção, no *Tratado sobre a desigualdade*, para os efeitos culturais das ciências. Se a ciências se dedicam àquilo que parece ao ser humano o mais digno de ser sabido, então essa preferência, segundo Rousseau, sucumbe à funesta falácia de que o conhecimento científico e o saber prático-moral necessariamente derivam um do outro[21] .

Em Nietzsche, a suspeita de Rousseau avoluma-se na tese de que o impulso de saber próprio da ciência não deve ser confundido com uma cultura particular, por exemplo a sociedade do saber. Ciências florescentes seriam possíveis mesmo em uma cultura estagnada, até mesmo barbarizada; o que demonstra que o conhecimento científico não seria um representante da cultura. A fé na onipotência do saber fundar-se-ia na dominação da natureza em conceitos e números, mas fracassaria no aprofundamento do conteúdo da vida e de sua estrutura, pois o impulso de conhecimento almeja o conhecimento como tal, em função desse próprio conhecimento.[22] A utilidade da ciência consiste no aumento do poder de apropriação do homem sobre a natureza, no esclarecimento sobre visões de mundo religiosas e na destruição de imagens tradicionais do mundo, em lugar das quais a ciência nem se coloca, nem produz novas imagens de mundo. As conseqüências niilistas que surgem disso não podem ser ultrapassadas pela ciência, pois ela não é nenhum fundamento para uma compreensão de mundo pós-niilista.[23]

Originalmente, os conhecimentos das ciências teriam sido meio para algo que consideramos que justifica nosso esforço. O valor deles como meio começa a tornar-se duvidoso quando se levanta a questão de para que os conhecimentos da ciências seriam meios. A que fim correspondem os conhecimentos? Eles

19 NIETZSCHE. Menschliches, Allzumenschliches, KSA 2, p. 142.
20 ARISTOTELES. *Metaphysik*. 982 b, 20f.
21 ROUSSEAU, Jean-Jaques. *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Leipzig, 1970, p. 46; *Emil oder über die Erziehung*. Leipzig, 1910, p. 8.
22 NIETZSCHE. Morgenröte, KSA 3, p. 264.
23 ABEL, Günter. Wissenschaft und Kunst. In: DJURIC, Mihailo; SIMON, Josef (Hg.). *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Würzburg, 1986, p. 9-25 (aqui, p. 11 *et seq.*).

devem nos servir para quê? Segundo Nietzsche, a ciência não pode responder a essas questões, e, na verdade, por dois motivos.

Por um lado, a questão pelo valor da existência humana escapa à ciência: ela é, segundo Nietzsche, cega para o significado da questão pelo valor, uma vez que ela não questiona o *para quê*, o *para onde* e o *de onde* da existência humana, mas sim pressupõe essa existência. Que seu esforço cognitivo não tome conhecimento dessa pergunta é recebido por Nietzsche como espantoso, mas decide a resposta à questão valorativa sobre se é possível ou não atribuir um sentido à existência humana.

Por outro lado, a cognição científica não tem outro fim do que ser o fundamento para outros conhecimentos. A tarefa da ciência é ver as coisas como elas são. Para alcançar essa meta, a ciência é obrigada sempre de novo a refletir sobre seus conhecimentos, se necessário corrigi-los e continuar a desenvolvê-los. Por isso a ciência segue a lógica de seus próprios métodos e finalidades teóricas, sem perguntar pelo sentido de sua ação na totalidade da cultura. Isso não seria mais problemático, conquanto a paixão do desejo de saber não levasse a ciência a constantemente querer saber mais. Seria característico da ciência moderna uma pesquisa cega pelo conhecimento e eternamente sedenta pelo saber; triunfam os "desejos cegos de conhecer tudo a qualquer preço"[24] — sem refletir sobre a dramática conseqüência.

Essa conseqüência é dramática porque surge uma inversão fatal, que leva a que o "orgulhoso europeu do século XIX" conheça a constituição do mundo, sem o saber prático para viver nele.[25] A partir disso, Nietzsche conclui que não há mais nenhuma representação clara do que seja digno de esforço e de se saber. Somente quando não existem concepções claras sobre o que deveria nos ser digno de esforço e de se saber, a pesquisa eternamente sedenta de saber avança irrefreável sobre tudo potencialmente conhecível. A instância à qual Nietzsche confia a força para ajuizar legitimamente o que é digno de se saber é a Filosofia. A questão sobre a forma em que a filosofia realiza um tal juízo parece ter sempre colocado Nietzsche em dificuldades.

No fim de sua palestra inicial, em Basiléia, sobre "Homero e a filologia clássica", de 28 de maio de 1869, ele apresentou a seus ouvintes a sugestão de cercar a atividade do cientista (filólogo) com uma visão de mundo filosófica. Dado que falta à Ciência o poder de dar a suas idéias uma forma universal, seria tarefa da Filosofia reunir o saber múltiplo em uma totalidade unificada.[26]

24 NIETZSCHE. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, KSA 1, p. 816.
25 NIETZSCHE. Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, KSA 1, p. 313.
26 NIETZSCHE. Homer und die klassische Philologie. (Palestra inicial na Universität Basel, em 28 de maio de 1869). In: Philologische Schriften (1867-1873), KSA 2.1, p. 247-270 (aqui, p. 268). Nesse programa,

No âmbito do escrito sobre a tragédia, Nietzsche reflete sobre uma outra possibilidade: a formação de uma forma de vida que sublima a ânsia pelo saber, na medida em que, através da transposição do aprendido na práxis, o saber é contido em limites e ajuizado segundo o valor para essa forma de vida. A forma de vida que Platão, na *Politéia*, e Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, caracterizam como a mais nobre e elevada divide-se na forma de vida do homem teórico — incorporada por Sócrates — e do homem filosófico — incorporada pelos pensadores pré-socráticos, pois eles possuíam a virtude incomparável de ajuizar, segundo o inabitual e espantoso, *e* de formar suas vidas para uma existência mais elevada. Nietzsche coloca esse entendimento da Filosofia na seguinte formulação: "eu estimo um filósofo na medida em que ele esteja em condição de dar um exemplo"[27]. O filósofo é exemplar, porque ele refere a paixão avassaladora do desejo de saber novamente à sua própria forma de vida, ao procurar obter autoconhecimento. E nisso consiste a realização, incomparável e digna de ser imitada, do filósofo: submeter o impulso cognitivo à vontade de autoformação.

Evidentemente, Nietzsche tomou essa possibilidade também como insuficiente, e reflete sobre uma outra em *Para além do bem e do mal*, onde se diz que a filosofia tem que criar valores. Dado que eles se realizam como uma escolha do valioso e significativo, Nietzsche prefere o conceito de *estimativas* de valor em vez de *valores*. Tais estimativas de valor nos permitem conhecer uma ordem no ser que designamos como verdade, sentido, fim e unidade. Nietzsche chega a essa concepção de valor através de sua compreensão do ser como um devir permanente. A "intuição originária do ser" é o devir.[28] Dessa indicação surge a dificuldade de como deve ser possível conhecer alguma coisa, se somente há um devir. O problema é que o próprio devir não é pensável. O conhecimento não é do devir, mas sim de um ente. A partir da impensabilidade do devir, Nietzsche tira a conclusão de que a confiança em um ser cognoscível tem que vir antes da vontade de saber, para que o conhecimento humano seja possível. Os fundamentos para tal confiança formam as estimativas de valor que projetam no devir um mundo-ente (*seiende Welt*), um algo duradouro e "regularmente retornante"[29]. A tese de Nietzsche de que a Filosofia teria que

orienta-se a Filosofia que não quer ser nem pura teoria do conhecimento nem psicologia, na primeira metade do século XX. Cf. MENZER, Paul. Persönlichkeit und Philosophie. (Palestra proferida na assunção do cargo de reitor da Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg, em 12 de junho de 1920). Max Niemeyer Halle, 1920, p. 5.

27 NIETZSCHE. Schopenhauer als Erzieher, KSA 1, p. 350.

28 JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Berlin/New York, 1981, p. 347.

29 NIETZSCHE. Nachgelassene Fragmente 1885-1887, KSA 12, 9[91], p. 385.

criar valores significa, no plano da constituição do objeto de conhecimento, que é tarefa da Filosofia construir (ou destruir) um horizonte de interpretação no qual a Ciência pode se desenvolver (ou se desenvolveu). O conhecimento filosófico é a criação de tal horizonte. Em *Para além do bem e do mal*, Nietzsche está claramente fascinado pelo pensamento de que a Filosofia tem que criar estimativas de valor perspectivísticas para a Ciência, que lhe dêem uma resposta à questão pelo seu para quê e para onde.

O impacto da crítica de Nietzsche à Ciência vem do fato de ela ter uma função sistemática em diversos planos argumentativos. Partindo das questões de em que medida o esforço cognitivo científico em geral tem sentido e de quais são as conseqüências de sua dinamização, a crítica científica forma o modelo para a metafísica da arte, a partir da qual ela passa ao perspectivismo da concepção da linguagem de Nietzsche. No plano do perspectivismo, Nietzsche atenta, com o conceito da estimativa de valor, não apenas para a multiplicidade de valores possíveis, mas também para um problema genuinamente teórico-cognitivo: a constituição de objetos possíveis de conhecimento através da relação a valores. O princípio filosófico-vital das reflexões de Nietzsche exprime que o intelecto humano está direcionado à percepção perspectivística, isto é, para a criação interpretativa de seu mundo. Dado que o intelecto humano consegue vislumbrar esse perspectivismo, ele tem que acreditar na realidade e conceber essa crença como uma limitação perspectivística.

Sobrestima Nietzsche a filosofia quando exige dela que crie valores? Nietzsche vê claramente que nenhum conteúdo formativo obrigatório é derivável do caráter cognitivo das ciências modernas. Entretanto, suas análises perspicazes parecem não aprisioná-lo na crença de enfrentar essa dificuldade ligando a formação somente ao conteúdo cognitivo de uma disciplina, a saber, da filosofia. O exemplo do neokantismo deixou claro para Nietzsche que o desenvolvimento da filosofia diminui tal esperança. A filosofia não pode se furtar ao processo da especialização, mesmo se ela não se submete a este processo da mesma forma como outras ciências. O ímpeto para cada vez mais saber não se interrompe nem perante a filosofia e a impele para uma fuga naquele tipo de história que Nietzsche condena tão energicamente como a atração do ponto de vista histórico antiquário: perceber todo o passado de modo igualitário como totalmente igual em valor e digno de ser conhecido.

Novamente a questão: Nietzsche sobrestima a filosofia? Poder-se-ia responder rapidamente a essa questão com um "sim", se se permanecesse nas diversas indicações de Nietzsche sobre o problema da relação da filosofia com a ciência, sem considerar suas reflexões sobre a linguagem, nas quais ele tira a

conseqüência de seu pessimismo teórico-gnosiológico e sua ontologia do devir. Nietzsche não sobrestima a filosofia quando exige dela que crie valores. Recordemos: se a linguagem é anterior à consciência e deve ser entendida como uma designação para fins de entendimento, então o ser humano não pode sair do círculo de seu horizonte de intelecção, a fim de se relacionar com um ente anterior à compreensão, em si mesmo. Nietzsche conclui, a partir disso, que a retórica é significativa na medida em que renova o caráter metafórico da linguagem e rompe convenções pragmáticas do significado e do sentido dos conceitos. As representações — com que o ser humano faz para si, através da linguagem, uma representação do mundo e então as ratifica como opinião sobre ele com a ajuda da linguagem dirigida para outro mundo — devem ser substituídas pela retórica por outras representações. Se o homem faz para si uma imagem do mundo através da linguagem, por meio da qual, por assim dizer, tem previamente confiança nesse mundo, então as opiniões lingüisticamente sedimentadas sobre o mundo devem ser transmutadas.

O filósofo que, como pessimista que ri, renunciou a todos os consolos metafísicos, sabe do caráter modulável da linguagem. Seu riso não é de menosprezo ou de desrespeito, mas sim a expressão da alegria no jogo com a linguagem *e* da admiração da crença ingênua na identidade do conceito, da palavra e do estado de coisas designado. Possivelmente, o pessimista capaz de rir pressente que a dependência da natureza de nossas limitadas possibilidades cognitivas abrange o aspecto de que se trata, em última instância, nas opiniões e intuições trazidas à linguagem, de formas específicas de saber que são herdadas em formas lingüísticas e que podem, assim, ser designadas como "saber prático".

Quando Nietzsche, nos anos 1880, integra, em sua diagnose trágico-pessimista da existência humana, a figura do filósofo que não pode prescindir da retórica para a transvaloração dos valores, ele o faz porque para ele a retórica não é uma disciplina auxiliar para transmissão de verdades, mas sim algo através do qual chega à linguagem o que necessita da aprovação de outrem, a saber: aquilo que tomamos como provável e verdadeiro, mas que somente na aprovação ou recusa de outrem se mostra como convincente ou implausível, improvável ou provável. Avaliações polêmicas, obscuridades e eventualidades caracterizam, segundo Nietzsche, a retórica, através da qual ocorre uma influência decisiva sobre a estimativa de valores e, na verdade, através da tentativa de alcançar a aprovação de outros pela intuitividade, compreensibilidade e evidência da exposição. A possibilidade de alcançar o verdadeiro é uma suposição sem a qual não seria possível nenhum acordo. À pergunta sobre o que é a verdade, Nietzsche responderia: uma convenção, um

acordo, no fundo uma mentira em sentido extra-moral. Para que a verdade? Com Nietzsche, pode-se responder: para podermos nos orientar no mundo. E o que torna a verdade tão significativa? Precisamos dela a fim de nos comunicar com os outros, fazê-los entender nossos pontos de vista. E por que temos que nos comunicar com os outros? Porque sem eles não sabemos se isso que nós tomamos como verdadeiro o é também efetivamente. Verdade é um acordo, do qual nós nos certificamos involuntariamente quando nos comunicamos com os outros através de nossos pontos de vista e opiniões. Como se poderia caracterizar melhor essa espécie de compreensão da verdade do que como "alegre pessimismo"?

Tradução:
Rodrigo Duarte e Verlaine Freitas